

## „COMMUNIO”: SZLAK TEOLOGICZNY

W swoim artykule: *Osoba: podmiot i wspólnota*, opublikowanym w 1976 roku<sup>1</sup>, kard. Karol Wojtyła sugerował, że natura relacji między osobą i wspólnotą stanowi prawdopodobnie centralny problem naszego czasu; jest to bowiem zagadnienie, które znajduje się w samym sercu ludzkiego działania, polityki, moralności i kultury. Pisał wówczas: „Dochodzi tutaj do głosu filozofia w swojej istotnej funkcji, filozofia jako wyraz podstawowych rozumień i ostatecznych uzasadnień. Potrzeba takich rozumień i uzasadnień stale towarzyszy bytowaniu człowieka na ziemi, w niektórych zaś momentach dziejów szczególnie się nasila. Są to momenty wielkich przełomów i konfrontacji. Do takich należy również moment współczesny. Jest on czasem wielkiego sporu o człowieka, sporu o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę i znaczenie jego bytu”<sup>2</sup>

Kryzys, jaki kard. Wojtyła miał na myśli w 1976 roku, polegał chyba na dominacji ideologii marksistowskiej w wielkiej części Europy. Może więc być prawdopodobnie dosyć zaskakujące odczytywanie jego analizy sytuacji kulturalnej w 1995 roku, czyli sześć lat po rozpadnięciu się bloku wschodniego i niespełna cztery lata po upadku Związku Radzieckiego, kiedy to mimo wszystko kryzys dotyczący sensu ludzkiej egzystencji został przez niego jeszcze mocniej zaakcentowany. Dominującą ideologią był wówczas już nie marksizm, ale pewna forma liberalizmu, która „absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej, przekreślając jej odniesienie do solidarności z innymi”<sup>3</sup>, Równoległe z tą indywidualistyczną koncepcją osoby kroczy ograniczająca ją wizja natury; stworzenie jest traktowane jako martwa materia, która w imię postępu naukowo-technologicznego zostaje poddana manipulacjom wszelkiego rodzaju. Głębsze korzenie tego kryzysu zostały opisane

<sup>1</sup> W: *Roczniki Filozoficzne (KUL)* 24 (1976) z. 2, s. 5-39.

<sup>2</sup> Tamże, s. 6. – Autor artykułu cytuje ten tekst za: K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, New York 1993, s. 220. – Dopowiedź tłum., L. B.

<sup>3</sup> Encyklika *Evangelium vitae* (1995), nr 19.

następująco: „Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim *osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka*, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: *tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka*, jego godność i życie”<sup>4</sup>, Człowiek „nie traktuje już życia jako wspaniałego daru Bożego, który został powierzony jego odpowiedzialności, aby on strzegł go z miłością i «czcił» jako rzeczywistość «świętą». Życie staje się dla niego po prostu «rzeczą», którą on uważa za swą wyłączną własność, poddającą się bez reszty jego panowaniu i wszelkim manipulacjom”<sup>5</sup>

Te oceny Jana Pawła II z 1976 i 1995 roku naszego aktualnego kryzysu kulturowego pozwalają opracować refleksję nad misją „Międzynarodowego Przeglądu Katolickiego Communio” Zgodnie z tymi ostatnimi wypowiedziami Ojca świętego, jedyną adekwatną odpowiedzią na sekularyzm (niezależnie od tego, czy przyjmuje on postać marksistowską, czy też liberalną) jest odzyskanie na nowo komunii jako autentycznego narzędzia ludzkiej egzystencji, a w pewnym sensie także jako znaczenia całej rzeczywistości ziemskiej – komunii, która ma swe źródło w Bogu Trójjedynym, a została nam dana dzięki Jego łaskawości w Tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła. Analogicznie też twórcy pisma „Communio” poświęcili ten nowy „Przegląd” odzyskaniu autentycznej katolickości, którą rozumieli jako Boży dar powszechnej komunii, otrzymanej w Kościele jako Jego sakramencie, ale promieniującej poza Kościół, aby dotrzeć do serca świata we wszystkich jego wymiarach. Celem tego nowego pisma, zgodnie z tym, jak pojmowali go założyciele, było pozostawanie na służbie Bożego daru komunii uniwersalnej, i to nie tylko poprzez pisanie o niej, ale także na sposób teologicznej sieci tworzonej i rozwijanej systematycznie przyjaźni, traktowanej wspólnie jako zadanie na rzecz katolickości.

Zrozumiałe jest samo przez się, że wizja katolickości, czyli tego Bożego daru powszechnej komunii, o jakim dopiero co mówiliśmy, znajduje się w samym sercu misji i teologii H. U. von Balthasara, którego stuletnią rocznicę urodzin obchodziliśmy w roku 2005. Pragnę

<sup>4</sup> Tamże, nr 21.

<sup>5</sup> Tamże, nr 22.

więc w dalszym ciągu rozważyć dzieje i posłannictwo „Communio” w tej perspektywie teologicznej, która naświetlała myślenie Balthasara, a obecnie zostanie jeszcze rozjaśniona refleksją nad dziełem dwóch innych założycieli pisma: H. de Lubaca i J. Ratzingera. Znana jest dobrze historia pojawienia się „Communio” w 1972 roku. Jeżeli jednak do niej nawiążę, to tylko w tym celu, aby uwypuklić trzy wydarzenia, które poprzedziły jego ukazanie się, a które brane łącznie pomagają nam uściślić wyróżniające je jego posłannictwo. Powiem również kilka słów o znanym powszechnie programowym artykule Balthasara, albowiem tylko w tym świetle można będzie zasugerować pewne propozycje dotyczące przyszłości tejże publikacji.

## Sygnaly

### „Katolicyzm” Henri de Lubaca

Pierwszym wydarzeniem było opublikowanie w 1938 roku przez H. de Lubaca książki *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, którą Balthasar opisuje jako „dzieło geniusza, oznaczające ważny krok do przodu nowego myślenia katolickiego”<sup>6</sup>, a co do której J. Ratzinger wypowiedział się jeszcze bardziej dosadnie: „Późną jesienią 1949 roku jeden z moich przyjaciół dał mi książkę de Lubaca *Katolicyzm*. Spotkanie z tym dziełem stało się kamieniem milowym mojego myślenia teologicznego. W nim bowiem de Lubac nie omawia tylko jakichś odizolowanych zagadnień, ale ukazuje w nowy sposób podstawową intuicję wiary chrześcijańskiej, tak że poczynając od jej wewnętrznego jądra każdy konkretny element jawi się w nowym świetle. Pokazuje to, jak idea wspólnoty i powszechności, zakorzeniona w trynitarnym pojęciu Boga, uwzględnia i określa wszystkie indywidualne elementy treści wiary. Idea katolicyzmu, czyli tego, co obejmuje wszystko, wewnętrznej jedności Ja i Ty i My, nie stanowi jakiegoś tam rozdziału teologii, jednego pośród innych. Jest po prostu kluczem, który otwiera bramę do właściwego zrozumienia całości”<sup>7</sup>

Zarówno forma, jak i treść tej książki, ukazują ponowne odkrycie teologii autentycznie powszechnej, czyli katolickiej. W swej najgłębszej istocie Kościół istnieje nie dla siebie samego, ale dla zbawienia świata.

<sup>6</sup> H. U. von Balthasar, *Katholisch*, Einsiedeln 1975, s. 5.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Przedmowa* do: H. de Lubac, *Catholicism. Christ and the Common Destiny of Man*, San Francisco 1988, s. 11.

W swoich dogmatach, w swoich sakramentach, w swej interpretacji Pisma świętego, w swej nadziei na życie wieczne – Kościół wyraża Boży dar komunii powszechnej, sam w nim uczestnicząc. W *Katolicyzmie* Autor porusza dwa tematy, które rozwija szeroko w swych ostatnich pismach i które mają szczególne znaczenie dla misji „Communio”. Pierwszym jest jego własna koncepcja relacji pomiędzy naturą a łaską. Już w *Katolicyzmie* de Lubac ukazuje, jak pewien rodzaj teologii dążącej do zachowania darmowości tego, co nadprzyrodzone, przygotowywał nieświadomie grunt pod dzisiejsze zeświecczenie: „Czynnik nadprzyrodzony – pozbawiony swych organicznych związków z naturą – zaczął już być przez wielu traktowany jako jakaś «nadnatura» albo po prostu «inna natura». A z drugiej strony, ta tak dokładnie «oddzielona» rzecz nie mogła stać się problemem dla naturalizmu. Nie mogła go ani trochę zaniepokoić i pobudzić do myślenia. (...) Żaden tajemny wyrzut sumienia nie mącił pogody odczuwanego przezeń pokoju. Taki dualizm – pozornie przekonany, że najskuteczniej przeciwstawia się negacjom naturalistycznym – tym samym najsilniej ulegał ich wpływowi, a transcendentność, w której chciał ukryć nadprzyrodzoność, w gruncie rzeczy stawała się miejscem wygnania. Z tej racji – wprawdzie wbrew jego woli – najbardziej laicko nastawieni myśliciele znajdowali w nim sojusznika”<sup>8</sup>

Przeciwko hipotezie o naturze czystej i o podwójnym celu człowieka H. de Lubac rozwija patrystyczną i wczesnośredniowieczną doktrynę, zgodnie z którą ludzka natura, prawdziwie rozumna, pragnie naturalnie celu, jakim jest najściślejsze zjednoczenie z Bogiem, którego nie może jednak osiągnąć swymi własnymi siłami. Jak to uwypuklił już Tomasz z Akwinu, byt, który może posiadać cel ostateczny w sposób ostateczny, chociaż potrzebuje zewnętrznej pomocy, aby go osiągnąć, jest szlachetniejszy od takiego bytu samowystarczającego, którego wystarczalność nie rozciąga się jednak pod każdym aspektem na komunię z Absolutem. Godność ludzka polega na bytowaniu, w sobie samym, w innym. Tak, że archetypiczne urzeczywistnienie człowieczeństwa dokonuje się faktycznie nie w czysto ludzkiej osobie, lecz w osobie Wcielonego Syna Bożego. Wyprzedzając znacznie naukę konstytucji *Gaudium et spes*, de Lubac pisze: „Chrystus, objawiając Ojca i będąc przez Niego objawionym, dopełnia objawienia człowieka samemu człowiekowi”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* (tłum. A. Stokowska), Kraków 1961, s. 267.

<sup>9</sup> Tamże, s. 290-291.

Otóż de Lubac nie zatapia, wbrew temu, co mu tak często zarzucano, porządku łaski w porządku natury. Jeden – porządek łaski – otwiera najgłębszą istotę drugiego – stworzonej natury, nie jest natomiast jakimś automatycznym rozciągnięciem tego drugiego; zstępuje raczej z wysoka jako coś nieoczekiwanego i niezasłużonego, nieobliczalnego, co tylko jako takie satysfakcjonuje wysiłek natury. Jedynie na tej podstawie możemy pojąć drugi z naszych dwóch tematów: *Eucharystia jako sakrament jedności*.

W artykule opublikowanym w pierwszym numerze włoskiej edycji „Communio”<sup>10</sup> de Lubac ukazuje, że pierwotne znaczenie wyrażenia: *communio sanctorum*, wskazuje na „komunię w rzeczach świętych”, a zwłaszcza na komunię w Eucharystii. Bosko-ludzki dar Eucharystii jest źródłem i formą tej komunii, jaką jest Kościół, oraz proleptycznej komunii między nim a światem. Eucharystia jest tym konkretnym „miejscem”, w którym Kościół i chrześcijanin przyjmują katolickość jako dar i jako zadanie. Eucharystia jest „szkołą” katolickości, która uczy poszukiwania i znajdowania całego Boga w całym stworzeniu i całego stworzenia w całym Bogu, bez podziału lub pomieszania.

Jak zobaczymy, ta wizja de Lubaca pozostanie tłem, na którym inne sygnały pojawiające się podczas omawianej drogi, która doprowadzi do założenia „Communio”, nabierają właściwego sensu. Kluczem jest znów katolickość: Boży dar komunii powszechnej, która obejmuje wszystkich i naświetla wszystkie aspekty rzeczywistości z wysokości własnej specyfiki objawienia chrześcijańskiego.

### *Wspólnota św. Jana*

Drugim sygnałem było założenie w 1945 r. przez Adrienne von Speyr i H. U. von Balthasara instytutu świeckiego, czyli wspólnoty świeckiej. Jak wiadomo, Balthasar traktował tę *Johannesgemeinschaft* jako prawdziwe centrum swojego życia i swojej misji. Opisał zasadniczą ideę tej nowej wspólnoty następująco: „Realizować rady Chrystusa pośród świata, nie porzucając swego stanowiska”<sup>11</sup>, „Jako struktura (wspólnoty świeckie), są niewątpliwie jednoczącym centrum Kościoła; stanowią więź pomiędzy stanem laickim a życiem konsekrowanym i ukazują nie tylko egzystencjalną jedność Kościoła, ale także jego odwieczne i jak najbardziej aktualne posłannictwo w świecie”<sup>12</sup>. Idea

<sup>10</sup> *Credo sanctorum communionem*, 1 (1972), 22-31.

<sup>11</sup> H. U. von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, s. 38.

<sup>12</sup> Tamże, s. 50.

instytutu świeckiego ukazuje egzystencjalne urzeczywistnienie katolicykości Kościoła, zgodnie z tym, jak ją pojmował de Lubac. W międzyczasie Adrienne von Speyr przekazała nam nową koncepcję obecności Kościoła w świecie – a także nową koncepcję świeckiego miejsca w miłości między Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Chrześcijanin jest nie tylko posłany na świat z zewnątrz do niego, ale jest powołany do dania świadectwa miłości Chrystusa we wnętrzu tego świata, a tym samym do odzyskania pierwotnego znaczenia świata jako daru Boga i dla Boga. Jak wyrażają to statuty Wspólnoty św. Jana (nr 8), „laikat, w swych świeckich zawodach, nie oddziela posłuszeństwa Bożemu wezwaniu w Kościele od swego powołania w świecie, tak że dzięki rozpoznawaniu Ducha (1 J 4, 1) może doprowadzić, w sposób uświęcający, zeświecczoną mentalność do prawdziwego *Logosu*”

W tym miejscu pożyteczne będzie przypomnienie, iż założyciele pisma „Communio” nie zamierzali tak po prostu zapoczątkować wydawania jakiegoś innego przeglądu tradycyjnej teologii akademickiej. „Byliśmy przekonani – pisze Józef Ratzinger<sup>13</sup> – że pismo to ma poruszać nie tylko kwestie teologiczne, lecz – w obliczu kryzysu teologii, który rodził się z kryzysu kultury, a nawet w prawdziwej rewolucji kulturalnej – powinno obejmować również dziedziny kultury i powinno być wydawane we współpracy z osobami świeckimi o wysokich kompetencjach. Ponieważ kultury poszczególnych krajów różnią się, przy powstawaniu takiego czasopisma należało brać to pod uwagę i należało mu nadać charakter federacyjny” Stwierdzenie, że misja „Communio” ma wymiar kulturalny, nie oznacza jednak, że przegląd będzie się zadowalał sztuką lub „aktualnymi faktami”, publikując przy okazji jakieś „lżejsze” przyczynki o kinie lub internecie. W tym kontekście „kulturalny” nie jest bynajmniej jakąś alternatywą do „teologiczny”, lecz jedynie wskaźnikiem katolicykości, którą założyciele „Communio” uważali za wewnętrzną część zadania teologicznego jako takiego. Nie oznacza to oczywiście, że przegląd zajmie się natychmiast wypuklaniem problemów obecnych w różnych wymiarach życia świeckiego, które inni mogą z powodzeniem omawiać, i to z większą jeszcze kompetencją. Oznacza w swej istocie, że pismo odzęgkuje się od oddzielania teologii i kultury, teologii i świętości, a tym samym zwraca się nie tylko do teologów uniwersyteckich, ale

<sup>13</sup> *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998, s. 158. Przekład polski: *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, Częstochowa 1998, s. 128.

także do wyspecjalizowanych osób świeckich, ofiarowując im przystępną pomoc w zderzaniu się ze specyficznymi problemami ich własnych dyscyplin na podstawie radykalnej perspektywy chrześcijańskiej. Chodzi więc o dopomaganie całemu światu laickiemu w odkrywaniu tego, jak i gdzie Tajemnica Trynitarnej Miłości jest obecna w specyficznym horyzoncie tych faktów, za jakie są ci ludzie bardziej bezpośrednio odpowiedzialni; albo też chodzi – by posłużyć się obrazem podanym przez Balthasara – o wspieranie laików w odkrywaniu *filigrany* Chrystusa obecnego w każdym aspekcie stworzenia. Nie narzucając w sposób niedyskretny czytelnikowi, który może mieć całkiem inne powołanie, formy życia instytutu świeckiego, przegląd „Communio” jest mimo wszystko powołany do ukazywania, że teologiczna treść instytutu świeckiego jest jak najbardziej miarodajna dla wszystkich świeckich chrześcijan, żyjących w świecie.

### *Sobór Watykański II*

Kolejnym sygnałem na naszej trasie teologicznej był Sobór Watykański II. W swoim ważnym studium poświęconym Soborowi<sup>14</sup> Balthasar ujął krótko odnowiony przez Sobór obraz powszechności i katolickości w trzech powiązanych ściśle ze sobą dziedzinach: 1) Jest wola Stwórcy, aby wszyscy mogli być zbawieni; 2) Jako sakrament Chrystusa, Kościół jest skutecznym narzędziem wypełniania woli Boga; 3) Kościół jest powołany do „wyciskania” miłości Chrystusa na całym porządku światowym. Wszystkie te tematy zespalają się w odnowionym pojmowaniu misji Kościoła: „Bytem Kościoła jest (jako misja) nieodłącznie jego działalność, a głoszona i przeżywana przezeń miłość Boża jest tą zasadą, która jednoczy ludzkość w duchu braterstwa”<sup>15</sup>

Sobór potwierdził więc na swój sposób dwa pierwsze punkty naszej drogi: teologię katolickiej komunii de Lubaca oraz teologię instytutu świeckiego Balthasara. I dlatego zaistniało szczególne odniesienie pomiędzy przeglądem a pracą Soboru. Chcąc jednak wyjaśnić naturę tego odniesienia, trzeba koniecznie przewyciężyć rozpowszechnione mocno przeświadczenie, jakoby czasopismo „Communio” zostało utworzone celem zbalansowania wpływu „Concilium” na otoczenie. Takie rozumienie tych wydarzeń jest całkowicie błędne, zwłaszcza gdy sprawia wrażenie, jakoby pierwotny impuls, stojący za samym założen-

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, *Das Konzil des Heiligen Geistes*, w: tenże, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.

<sup>15</sup> Tamże, s. 219.

niem pisma, był zdecydowanie negatywny jako czysto reakcyjny. Błędnie też sugeruje, że „Communio” stało się już w punkcie wyjścia jakąś zachowawczą przeciw-strategią, której znaczenie wyczerpuje się całkowicie w horyzoncie eklezjalnej polityki w dobie następującej bezpośrednio po *Vaticanum II*.

Prawdą jest oczywiście to, że Balthasar, de Lubac i inni założyciele „Communio” dostrzegli szybko alarmujący niepokój odnośnie do pewnych tendencji w teologii, jakie się pojawiły tuż po Soborze Watykańskim II. O ile na przykład de Lubac przeciwstawiał się przed Soborem pewnemu rodzajowi teologii, który chciał uchodzić za tradycyjny, a który faktycznie utracił swój żywy kontakt ze źródłami patrystycznymi i średniowiecznymi, to w latach posoborowych przeżywał on głęboko niebezpieczeństwo całkowicie powierzchownego odrzucenia tradycji w imię rzekomego postępu. W szczególności odnotował on „fałszywą ideę «otwarcia się na świat», bezczelnie głoszoną w taki sposób, jakoby miała to być myśl Soboru, który zabiera całej rzeszy wiernych to, co było zawsze siłą chrześcijan, niezależnie od tego, jak bardzo są oni zanurzeni w świat: chodzi o świadomość ich zadania bycia duszą, która ożywia świat”<sup>16</sup>

Jaki jest sens tych stwierdzeń? Najlepszą, jak sądzę, odpowiedzią na to pytanie jest chyba stwierdzenie, iż – uprzedzając pod wieloma aspektami niektóre tendencje najnowszej teologii – założyciele „Communio” starali się uchronić autentyczne przesłanie Soboru przed ustępstwem na rzecz tych cech współczesności, które Alistair MacIntyre i David Schindler utożsamiają z „liberalizmem”, ustępstwem, które pozbawiłoby niesiony w Kościele dar komunii powszechnej jego specyfiki i w konsekwencji jego mocy bycia światłem świata. Równocześnie to ustępstwo, które kroczyło oficjalnie pod szyldem „postępu” (co zasługuje niewątpliwie na szczególne odnotowanie), może także się jawić w wersji „zachowawczej”, na przykład wówczas, gdy znaczący katolicy amerykańscy utrzymują, że liberalizm w stylu amerykańskim da się w swej istocie pogodzić z antropologią katolicką. I o to właśnie tu chodzi. „Communio” nie rodzi się przede wszystkim jako zachowawcza reakcja na postępowość, a gdyby nawet było pojmowane jako reakcja – przeciwko ustępstwu na rzecz zeświecczonego rozumu – to byłaby to „reakcja” podtrzymywana w celu całkowicie pozytywnym.

<sup>16</sup> H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, s. 153.



nym: chodzi o ochronę soborowej zdobyczy, polegającej na pojmowaniu Kościoła jako sakramentalnego naczynia daru powszechnej komunii.

„*Communio* – założenia programowe”

Wypada przypomnieć w tym miejscu, że decyzję dotyczącą zapoczątkowania „*Communio*” podjęto w Rzymie. Według Balthasara, dokonało się to w jakimś barze przy via Aurelia w 1969 roku, kiedy to różni członkowie dopiero co ukształtowanej Międzynarodowej Komisji Teologicznej postanowili wydawać to nowe pismo. Pierwotny plan przewidywał edycję francuską i niemiecką. Edycja francuska się opóźniła, ale w tym właśnie czasie Balthasar odbył opatrnościowe spotkanie z niektórymi członkami ruchu *Communione e Liberazione*. W konsekwencji wystartowały w roku 1972 niemiecka i włoska wersja „*Communio*” Pragnę tutaj poddać krótko pod rozwagę wyjściowe opracowanie Balthasara: *Communio – założenia programowe*<sup>17</sup>, które podaje linie wytyczne tego nowego pisma.

Balthasar rozpoczyna swą refleksję pytaniem: „Jakie stanowisko w niesłychanym zgiełku ścierających się obecnie światopoglądów pragnie zająć nasze nowe czasopismo i jakie podawać wskazania?” – Właściwa odpowiedź na to pytanie winna być zarówno powszechna (katolicka), jak i niepodzielna; a dokładniej: powinna być powszechna z racji swej jedności. Odpowiedź – podpowiada Balthasar – ukrywa się w samym słowie *communio*. Cechami wyróżniającymi komunie są: to, że jest ona darmo udzielonym nam darem, a zarazem zadaniem na przyszłość. Gdy chodzi o to drugie, Balthasar pisze: „Znajdujący się w *communio* nie wstępują zatem do takiej wspólnoty z czysto prywatnej inicjatywy i z czysto prywatnych względów, nie decydują także jako jej inicjatorzy o rozwoju danej wspólnoty, jakoby ten rozwój tylko od nich zależał, lecz będąc już w niej są wciąż gotowi, dyspozycyjni, nastawieni, zdani *a priori* na siebie, i to nie tylko, by żyć wspólnie i przebywać w tym samym miejscu, lecz także, by wypełniać te same obowiązki. (...) Chrześcijańska *communio* nie jest osiągalna, gdyż została już dana przez Boga w Chrystusie i w «napelnieniu» Duchem Świętym”<sup>18</sup>

Artykuł opublikowany w pierwszym numerze polskiej wersji „*Communio*”: 1 (1981) nr 1-2, s. 10-29.

<sup>18</sup> Tamże, s. 12 i 17.

Dopiero gdy zrozumiemy, że komunია jest łaską i że została już nam udzielona w Chrystusie, mogą mieć swój początek prawdziwy dramat i niewyczerpane bogactwa życia tą komunią. Wymaga się przede wszystkim jednego: otwarcia serca. Chciałbym tu przytoczyć nieco obszerniej zakończenie wywodów Balthasara: „W ciele Ukrzyżowanego Bóg zadał «śmierć wrogości» (Ef 2, 16), tak że – ujmując rzecz ściśle po chrześcijańsku – nie istnieje już miłość nieprzyjaciół: domniemany wróg nie wie, że został już (w jedynie prawdziwy, ostateczny sposób) jako wróg przewyciężony. Pod zdaniem tym mógłby niewątpliwie podpisać się buddysta albo stoik. Różnica tkwi jednak w nastawieniu serca. Buddysta i stoik zaprawiają się w sferze wolności od cierpienia i nienawiści: piętrzące się przed nimi trudności ich nie dosięgają; łączą się ze swym wrogiem w ponad-osobowym absolutie. Chrześcijanin natomiast powinien otworzyć swe serce i pozwolić się dotknąć, wyzwać, zranić w swoim wnętrzu. Bóg znalazł się w Chrystusie na miejscu najbardziej opuszczonego grzesznika, ażeby razem z nim mieć udział w oddaleniu się od Boga. Chrześcijańska wspólnota opiera się na Eucharystii, która zakłada zstąpienie do otchłani (mojej i twojej). Nie jest tu możliwa jakakolwiek ucieczka w abstrakcyjną jedność. Konieczna jest tu natomiast odwaga, ażeby kroczyć naprzód aż do opancerzonej twierdzy drugiego, opaść – na duchowym spadochronie – do jej wnętrza. Może to sprowokować zaciekły opór u drugiego. Trzeba go jednak przetrwać. A jest to możliwe tylko w doskonałej uległości wiary w uprzedzające działanie miłości Boga – bez jakiegokolwiek triumfalizmu samej miłości. Nie ma zresztą czasu na triumfalizm, muszę bowiem solidaryzować się ze skrytością tego drugiego i w ten sposób go przekonać, że w największym osamotnieniu możliwa jest wspólnota, w odwróceniu zaś – życzliwość. *Communio* została utworzona w Wielką Sobotę, *po* okrzyku samotności, *przed* otwarciem się grobu: w pozbawionym słów, ponaddialogowym milczeniu współobecności w osamotnieniu”<sup>19</sup>

Jasno więc widać, że Balthasar nie traktował przeglądu „*Communio*” tylko jako innego jeszcze tradycyjnego pisma akademickiego. Traktował je raczej jako narzędzie komunii (*communio*) rzeczywistości teologicznej i jako świadectwo katolickości Kościoła, ukazanej już przez de Lubaca, potwierdzonej przez Sobór Watykański II, ucieleśnianej na nowe sposoby i w nowych formach życia w Kościele i świecie.

<sup>19</sup> Tamże, s. 27.

„Communio” chce pomagać Czytelnikom w odkrywaniu świętości na drodze naśladowania Chrystusa, jako forma zrozumienia nie tylko w ramach teologii rozumianej jako dyscyplina akademicka, ale także w każdej dziedzinie życia.

### Przyszłość „Communio”

Balthasar akcentował wciąż fakt, że „Communio” nie jest „przełęczem jednolitym, mechanicznie tłumaczonym na różne języki, lecz (...) żywym zrzeszeniem przeglądów, które wybierają i omawiają własne tematy w tym samym duchu katolickości; według potrzeby, wymieniają między sobą artykuły, urzeczywistniając w ten sposób poprzez narody, kultury i kontynenty to, co sam starałem się czynić na niższym poziomie”<sup>20</sup>. W rzeczy samej przegląd w swej ponad trzydziestoletniej historii wciąż wzrastał aż osiągnął szesnaście edycji, które, choć powiązane wspólnym duchem, naznaczone są także głęboko teologicznym dialogiem z kulturą swoich własnych krajów i swych zasięgów językowych. Nie ma takiego innego przeglądu, jestem o tym głęboko przekonany, któryby pozwalał sobie na tak zróżnicowaną wymianę teologiczną pomiędzy krajami i kontynentami. Jako zaś jeden z redaktorów „Communio” w języku angielskim, mogę zaświadczyć, że jednym z bardziej oryginalnych wkładów, jakie nasze pismo wnosi na scenę teologii amerykańskiej, jest przekładanie tekstów kolegów europejskich, których głosy powinno się wysłuchiwać w bieżącej debacie, a których by się nie wysłuchiwało bez podejmowanego przez przegląd wysiłku związanego z ich przekładem: „Communio” jest typowo międzynarodowe. Szczególna wdzięczność należy się w tym kontekście biskupowi P. Henrici’emu, który przejął po śmierci Hansa U. von Balthasara odpowiedzialność za współpracę międzynarodową.

Nie można jednak pominąć w tym miejscu pytania: „Dokąd zmierza Communio?”, częściowo dlatego, że zmienia się wciąż krajobraz teologiczny, a częściowo na skutek tych wewnętrznych trudności, do jakich należy na przykład przerwa w hiszpańskiej edycji przeglądu. Gdy chodzi o zmiany krajobrazu teologicznego, dzięki którym bardziej nowocześni teologowie traktują „postępowość” jako wypaczoną i martwą już ideologię bez przyszłości, to aktualna panorama teologiczna ukazuje niektóre posoborowe dyskusje teologiczne jako nie mające

<sup>20</sup> *Zu seinem Werk*, dz. cyt., s. 93.

żadnego znaczenia, nie kwestionując przy tym jednak bynajmniej autentycznego przesłania Soboru, wyartykułowanego przez takich myślicieli, jak H. de Lubac, J. Ratzinger i H. U. von Balthasar. Wyzwanie spoczywające na międzynarodowych redaktorach „Communio” będzie więc polegało na podjęciu bardzo poważnej wspólnej dyskusji nad nową sytuacją w Kościele i w świecie po Soborze Watykańskim II, a także po Papieżu Janie Pawle II, oraz na potraktowaniu teje dyskusji jako okoliczności stosownej do patrzenia na dziedzictwo Soboru w nowym świetle i w sposób znacznie głębszy.

Nie muszę dodawać, że nie do mnie należy uprzedzenie lub też zapoczątkowanie szczegółów tej dyskusji. O wiele lepsze będzie pozostawienie do wspólnej decyzji redaktorów międzynarodowych większej części tego, co trzeba będzie powiedzieć; nie wyklucza to oczywiście faktu, że ci wszyscy, którym powierzono tak wielką odpowiedzialność, powinni zastanowić się na swą wiernością zadaniu, jakie wynika dla nich z tej nowej sytuacji. Niech mi wolno będzie zatem mówić o przyszłości „Communio” w sensie ogólniejszym, na poziomie zasad teologicznych.

Przed wszystkim chciałbym powiedzieć coś niecoś na temat dzisiejszego krajobrazu teologicznego, pogłębiając poczynioną dopiero co aluzję do „postępowości”, która – chociaż mocno jest zakotwiczona w różnych instytucjach kościelnych – ideologicznie jest już skończona. Jeśli zaś była kapitulacją przed nowoczesnością w tym sensie, że traktowano współczesną samo-świadomość jako tę jedyną jedność, którą chrześcijaństwo winno się mierzyć, to jest także prawdą, że niektórzy bardziej interesujący i nowatorscy teologowie dzisiejsi krytykowali wyraźnie to, co angielski teolog John Milbank nazywa „świeckim rozumem”. Takie właśnie „po-świeckie” nastawienie teologiczne zespala się w niektórych punktach z ponownym odkryciem tradycji przez młodych teologów katolickich – nastawienie szczególnie silne w Stanach Zjednoczonych. W obu tych przypadkach chodzi o pozytywny sam w sobie rozwój. Zbawienny sceptycyzm co do roszczeń współczesności, zespolony z powrotem do wielkiej tradycji, stanowi w swej istocie wielce obiecującą formułę dla dobrej teologii. Przy tym jednak stwierdzeniu należy także dostrzec niebezpieczeństwa po obu stronach: wielką pokusą „po-świeckiej” teologii jest kościelne wykorzenienie – jak mówi mój kolega, jest to często teologia „poszukująca Kościoła”; natomiast to nowe zainteresowanie się tradycją może być pewnym rodzajem tradycjonalizmu, nacechowanego mocno klerykalizmem. Konieczne jest przeto takie zakorzenienie kościelne,

które będzie równocześnie nacechowane świadomością katolickiej misji Kościoła oraz obejmowaniem wszystkich i wszystkiego; oczywiście, nie w duchu jakiegoś „postępowego” dopasowania, ale w duchu miłości, która przewyższa błąd i grzech, miłości, dzięki której możemy też mówić o „katolickiej cierpliwości” zarysowanej już obszernie przez Balthasara w cytowanym wyżej jego artykule programowym.

Przystępuję przeto do zasad teologicznych, które – jak sądzę – winny kierować naszą dyskusją na temat przyszłości „Communio” Chciałbym najpierw coś powiedzieć o „communio” pisanej małą literą, a następnie o „Communio” przez duże „C” Albo też, ujmując rzecz nieco inaczej, a może nawet lepiej: chcę mówić o eschatologii jako „racji bytu” „Communio” Może to się jawić jako bardzo nadęte, napuszone, odpowiada jednak – jak wskazuje na to streszczony wyżej artykuł programowy – Balthasarowej koncepcji celów naszego pisma. Chociaż Balthasar nie chciał głosić, w ślad za Orygenesem, jako coś całkowicie pewnego, że wszyscy będą zbawieni, to nie chciał również iść za Augustynem w ograniczaniu zbawczej woli Boga w odniesieniu do wszystkiego, a przynajmniej do całej ludzkości. Bóg chce na serio, aby wszyscy ludzie byli zbawieni, i czyni wszystko, co tylko możliwe, aby mieć tę pewność, że się zbawią, chociaż jest nadal rzeczą możliwą, że ludzie sami zechcą się potępić. Eschatologia Balthasara jest uniwersalna, ale nie w duchu tej pewności, według której każdy, nie ważne jak, osiągnie raj w każdym przypadku, lecz w świadomości dramatycznego charakteru kwestii zbawienia, które polega na tajemniczym, nieobliczalnym spotkaniu boskiej i ludzkiej wolności. Jest to sprawa znana i podejmowana przez wielu teologów zajmujących się myśleniem Balthasara. Mniej natomiast znany, a przynajmniej podkreślany, jest fakt, że dla Balthasara powszechność eschatologii dotyczy nie tylko ludzkości, ale w pewnym sensie także kosmosu. Co to oznacza i dlaczego jest to ważne do zrozumienia misji „Communio”?

Współczesna teologia chce być przesadnie uległa naukom przyrodniczym. O ile taki Tomasz z Akwinu mógł traktować refleksję nad naturą jako część zadania teologicznego, to teologowie współcześni starają się pozostawiać taką refleksję naukowcom w przeświadczeniu, że tylko oni znają tajniki przyrody. Teologowie wolą się zadowolić stwierdzeniem, że teologia może rzucić pewne światło na „dlaczego” natury, nie może jednak niczego powiedzieć odnośnie do „jak” natury. Problem polega więc na tym, że – zgodnie z zasadniczym samozrozumieniem dzisiejszych nauk przyrodniczych – to „dlaczego” nie ma po prostu żadnego znaczenia dla wyjaśnienia, jak natura pracuje

we własnych granicach – pomyślmy na przykład o biologii ewolucyjnej, która stara się wyjaśnić życie wyłącznie w odniesieniu do tego, co uważa za bez-celowe mechanizmy. Wynika stąd, że teologowie zgadzają się na swój własny brak jakiegokolwiek znaczenia, gdy chodzi o wewnętrzną zrozumiałość świata naturalnego w jego własnych granicach. Kosmiczny wymiar eklezjologii Balthasara stawia poważne wyzwanie takiemu nastawieniu, w miarę jak sugeruje, że eschatologia jest konkretną „realizacją” analogii samego bytu, i to nie tylko dla człowieka, ale także dla tego wszystkiego, co różni się od człowieka. Niezdolność pojęcia tego, że byt objawia swe ostateczne wypełnienie jako miłość w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, jest godna ubolewania z dwojakiego powodu: są to owoce takiej eschatologii, która niewiele ma wspólnego z wewnętrznym znaczeniem rzeczywistości światowej, a także jej sensu, który jest całkowicie pozbawiony rzeczywistej tajemnicy – tak, że świat staje się w ten sposób zupełnie nieważny dla naszego ostatecznego zjednoczenia z Bogiem.

Nie potrzeba chyba dodawać, że takie stwierdzenie pociąga za sobą całą serię trudnych pytań, w które nie jestem w stanie tutaj wkraczać. Chciałbym jedynie podkreślić, że powszechność eschatologii Balthasara jest raczej literalnie „kosmiczna” w swoim polu działania i że ten „kosmiczny” wymiar stawia czoło nieważności teologii dla właściwego rozumienia kosmosu. Niech mi wolno będzie jedynie wyjaśnić, że nie zalecam już tak po prostu dialogu pomiędzy „nauką” i „religią”, ani tym bardziej nie ponawiam sugestii na rzecz jakiegoś łatwego konkordyzmu pomiędzy teologią, która wyjaśnia „dlaczego”, a nauką, która wyjaśnia „jak”. Nie, chodzi raczej o to, że teologia ukazuje wewnątrznie, jak rozumowi udaje się zdominować świat istniejący wokół nas, także w podmiotach na pozór „czysto świeckich”. Kosmiczna powszechność eschatologii nie jest zatem tylko nadzieją na przyszłość, ale także skierowanym do nas poleceniem odzyskania *logosu* świata dla Boga. Oczywiście nie drogą przemocy stosowanej od zewnątrz, ale z szacunkiem dla wnętrza – w postawie tej katolickiej cierpliwości, jaką Balthasar opisuje w długim fragmencie cytowanego *Programu*.

Słowa Balthasara o solidarności Chrystusa z zagubionymi grzesznikami nie są tylko jakimiś piękniejszymi od innych wypowiedziami, ale są także wezwaniem skierowanym do nas, a także do przeglądu „Communio”, abyśmy byli całym naszym jestestwem, nie wyłączając oczywiście rozumu, światłem dla świata w samym wnętrzu tego świata. „Communio” jest pojmowane jako pismo „kulturalne” w takim zna-

czeniu tego pojęcia, które odbiega daleko od jego potocznego rozumienia. „Communio” się pojmuje jako przegląd, który nie może zawierać jakiegoś okazijnego tylko artykułu o sztuce, ale powinno raczej dopomagać laikom w odzyskiwaniu *logosu* swoich własnych zawodów od ich wnętrza dla Boga we wspomnianej dopiero co cierpliwości katolickiej. Niech mi wolno będzie podkreślić, że ta katolicka cierpliwość jest przeciwieństwem wojującego triumfalizmu. Jest to bowiem miłość eucharystyczna, gotowa czekać na innego i nim się zajmować przez cały czas nieodzowny. „Nie trzeba zbawiać duszy tak, jak się ratuje jakiś skarb” – pisze Charles Péguy. – „Trzeba ją tak zbawiać, jakby się skarb traciło. Rozdając go. Trzeba się zbawiać razem. Trzeba przychodzić wspólnie do dobrego Boga. Co by On nam powiedział, gdybyśmy doszli, gdybyśmy dotarli jedni bez drugich?”<sup>21</sup>

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

---

<sup>21</sup> G. Péguy, *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, w: tenże, *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1975, s. 392.